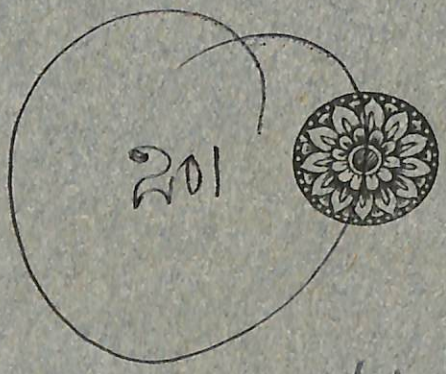
4/50 Rs. 4=50.
2326
H-11

# HET MILINDAPAÑHA

REDE UITGESPROKEN BIJ DE OPENING ZIJNER LESSEN IN HET PALI EN ZIJN LETTERKUNDE OP 16 NOVEMBER 1948 DOOR

DR K. DE VREESE

Privaat-docent aan de Rijksuniversiteit te Leiden




161

E. J. BRILL — LEIDEN — 1948

Rs. 4/50
gld 2.—

# HET MILINDAPAÑHA

85

# HET MILINDAPAÑHA

REDE UITGESPROKEN BIJ DE OPENING
ZIJNER LESSEN IN HET PALI EN ZIJN
LETTERKUNDE OP 16 NOVEMBER 1948
DOOR

DR K. DE VREESE
Privaat-docent aan de Rijksuniversiteit te Leiden

NO 161

E. J. BRILL — LEIDEN — 1948

GEACHTE TOEHOORDERS! Er is in de geheele Pâli literatuur wellicht geen werk aan te wijzen dat, sinds het uitgegeven en vertaald werd, zoozeer telkenmale opnieuw tot object van wetenschappelijk onderzoek is gekozen als de verzameling dialogen getiteld het Milindapañha. Het is voldoende de door Ḅehrsing geschreven bibliographie der Milindapañha-literatuur te raadplegen om zich van de juistheid van deze uitspraak te overtuigen. Die bijzondere belangstelling voor een der niet-canonieke boeken der boeddhistische Pâli literatuur behoeft ons allerminst te bevreemden. Want dit hoogst merkwaardige werk van didactisch-apologetische strekking en, naar veler meening, oorspronkelijke compositie en ongewone structuur vertoont, het dient erkend, een geheel eigen problematiek. Deze problematiek betreft niet alleen noch in de eerste plaats de persoon van de hoofdfiguur, koning Milinda, die, naar men weet, niemand anders is dan de Graeco-Indische vorst Menander uit de tweede eeuw vóór onze jaartelling; noch den anderen interlocutor van den dialoog — den boeddhistischen wijze Nâgasena; zij omvat ook en vooral de talrijke problemen, die verbonden zijn aan de wording en geschiedenis van het werk, aan het erin vertegenwoordigde standpunt van de boeddhistische leer en aan den tijd, waarin het is ontstaan. Evenwel, niettegenstaande de vele pogingen die reeds ondernomen zijn om deze problemen

tot een oplossing te brengen, is men nog geenszins tot overeenstemming gekomen ten aanzien van de voornaamste vraagstukken, welke het Milindapañha ons biedt. Het is om deze redenen en mede met het oog op de beteekenis, die deze dialoog heeft voor de kennis van een der duisterste tijdperken in de geschiedenis der Indische literatuur, dat ik in dit uur der opening mijner lessen in het Pâli en zijn letterkunde Uw aandacht voor dit onderwerp verzoek.

Met een voor een bepaalde philologische richting kenmerkende neiging tot formalistische beschouwing heeft men aanvankelijk het onderzoek naar het Milindapañha ter hand genomen en heeft men de wordingsgeschiedenis ervan pogen na te speuren. En waar de tekstcritiek nog steeds als de meest hechte grondslag eener degelijke philologische methode werd beschouwd, heeft men getracht tot den oertekst door te dringen. Waar het bovendien aan vrijwel alle „external evidence" ontbrak, is men genoodzaakt geweest langs den weg der „internal evidence" de oudste gedaante van het werk te reconstrueeren. Daarbij is men, het kan niet worden geloochend, met meer logicisme te werk gegaan dan wetenschappelijk verantwoord was. Zonder zich voldoende rekenschap te geven van de hieraan verbonden moeilijkheden en zonder genoegzame critiek der vermeende beschikbare gegevens heeft men zich een beeld pogen te vormen van wat in den overgeleverden tekst als echt of onecht moest worden beschouwd. Met uitzondering van den voortreffelijken kenner van het boeddhisme en van de boeddhistische literatuur, Rhys Davids, en van Mrs. Rhys Davids zijn alle onderzoekers tot de slotsom gekomen, dat alleen de eerste drie boeken van het uit

zeven boeken bestaande werk als echt kunnen worden beschouwd en dat bijgevolg de overige boeken voor toevoegingen van later datum moeten worden gehouden. Het verst hierin is ongetwijfeld Schrader gegaan, die alleen het tweede boek als echt verklaart en niet minder dan zeven bewerkingen van het Milindapañha aanneemt [1]).

Het lijkt mij niet noodig hier een poging te ondernemen om de opvatting van Schrader, die trouwens typeerend is voor een bepaalde generatie van philologen, te weerleggen. Het moge voldoende zijn er op te wijzen, dat zijn zienswijze in hooge mate wordt bepaald door zijn standpunt ten aanzien der realiteit der in het werk beschreven dialogen en geen rekening houdt met den geest van het werk in zijn geheel. Bovendien neemt Schrader aan, dat de metrische gedeelten, die aan sommige boeken voorafgaan, de overblijfselen zijn van een dichterlijke bewerking van het Milindapañha in zijn oorspronkelijke gedaante en later in een nieuwe bewerking bij het oude werk zijn gevoegd. Zulk een veronderstelling is niet alleen volkomen overbodig, maar zelfs geheel onwaarschijnlijk, aangezien het in de Indische literatuur ten allen tijde een geliefkoosd procédé geweest is het proza met metrische stukken in te leiden en te omlijsten, zooals door Winternitz en na hem door Demiéville terecht is opgemerkt.

Het kan stellig niet worden ontkend, dat er in den huidigen tekst sporen te vinden zijn, die de werkzaamheid van latere handen verraden, hetgeen op Indischen bodem zoomin als elders nauwelijks als een bijzonderheid kan worden aangemerkt. Maar de werkzaamheid dier handen is niet altijd scheppend, doch vaak enkel en alleen editorisch geweest, zooals Mrs. Rhys Davids heeft aangetoond [2]).

Evenmin kan het aan twijfel onderhevig zijn, dat het Milindapañha in zijn tegenwoordige gedaante teruggaat op een dialoog van geringeren omvang. De door Demiéville gegeven analyse van de Pâli en Chineesche versies en de vergelijking van beide laten ondubbelzinnig zien, dat oud en nieuw hier naast elkaar voorhanden zijn [3]). Doch dit wil niet zeggen, dat het Milindapañha in zijn huidige vorm geen „einheitlich" werk, geen homogene compositie is. En zeker kan het feit, dat de Chineesche versie met het derde boek eindigt, terwijl de Pâli versie zeven boeken telt, niet als bewijs gelden, dat ons werk oorspronkelijk slechts drie boeken omvatte. Met evenveel of wellicht meer recht zou men kunnen volhouden, dat niet de Chineesche versie een oorspronkelijke gestalte van het werk heeft bewaard, maar dat zij een verkorte versie is van een langere Pâli recensie zooals wij thans bezitten. De strekking van de laatste vier boeken in aanmerking genomen — deze geven als het ware de esoteriek van de boeddhistische leer — zou deze opvatting eerder waarschijnlijk zijn dan de zooeven genoemde. Ook het dikwijls aangevoerde argument dat aan het einde van het derde boek te lezen staat, dat het werk ten einde is, verliest veel van zijn bewijskracht, wanneer men weet dat aan het slot van het tweede boek eveneens een soortgelijke coda voorkomt. De zin dier codas moet derhalve een andere zijn dan die, welke gemeenlijk wordt aangenomen.

Een helder inzicht te verwerven in de wordingsgeschiedenis van het Milindapañha is niet wel mogelijk zonder het vraagpunt te bespreken van de realiteit der erin optredende hoofdfiguren. De naam van koning Milinda is reeds lang geleden door Weber geïdentificeerd met dien van den Graeco-Indischen vorst Menander [4]) en met recht is deze

identificatie, in weerwil van de nog niet geheel opgehelderde phonetische bezwaren, door Rhys Davids even zeker genoemd als die van Candragupta en Sandrokottos [5]). Hoewel in de literaire overlevering van Indië, behoudens een incidenteele vermelding in het Gârga purâṇa, elke herinnering aan dezen belangrijken veroveraar en staatsman ontbreekt, valt er aan de historiciteit van zijn persoon niet te twijfelen. De vele bewaard gebleven munten, die zijn beeldenaar dragen, en enkele vermeldingen bij Grieksche schrijvers stellen ons in staat ons een voorstelling van zijn beteekenis als Indisch vorst te maken en lichten ons in over de Indianiseering van dezen Griekschen veldheer en over zijn veldtochten in Indië, ten gevolge waarvan hij ten slotte den scepter zwaaide over den Pañjâb, Gandhâra, de Indusdelta, Surâṣṭra en andere gebiedsdeelen aan de Westkust van het Indische schiereiland. Zelfs drong hij door in het Gangesgebied tot Pâṭaliputra, maar deze tochten schijnen geen blijvende verovering ten gevolge te hebben gehad.
Zoo goed als wij echter ingelicht zijn omtrent koning Milinda, zoo weinig weten wij van de persoonlijkheid van Nâgasena, die in ons werk als zijn interlocutor optreedt. Het lijkt mij niet wenschelijk hier de talrijke pogingen mede te deelen, die aangewend zijn om de figuur van den boeddhistischen wijze te identificeeren. Immers, verschillende van die pogingen zijn uitgegaan van geheel verkeerde premissen en hebben hetzij in den vorm, hetzij in de vermeende beteekenis van den naam den grondslag eener verklaring gezocht zonder rekening te houden met de vraag, of de in het Milindapañha genoemde Nâgasena jainist of boeddhist was, en indien het laatste, of hij behoorde tot de aanhangers van het Hînayâna dan wel van het Mahâyâna

boeddhisme. Zelfs onze groote landgenoot Kern is door het uiterlijk van den naam een oogenblik op een dwaalspoor gebracht. Waar, zooals door Demiéville is aangetoond, minstens zeven personen van dien naam in de overlevering worden vermeld en bovendien de chronologie zulk een verward beeld vertoont, kan alleen de door Nâgasena in ons werk verkondigde leer een criterium zijn bij ons onderzoek. Zoo beschouwd blijven er van de zeven door Demiéville genoemde personen van dien naam slechts twee over, die met onzen Nâgasena zouden kunnen worden vereenzelvigd, nl. de arhat Nâgasena, een der zestien sthaviras, en de Nâgasena, die door Vasubandhu in zijn werk Abhidharmakośa wordt vermeld. En waar volgens een Tibetaansche traditie de eerstgenoemde als een der grootste leeraren van het Hînayâna boeddhisme wordt beschouwd, is het niet onwaarschijnlijk, dat wij in dezen sthavira den woordvoerder van het Milindapañha hebben te zien. Weliswaar bestaat er volgens Demiéville geen enkele vermelding van den naam onafhankelijk van het Milindapañha, doch hieruit mag men, meen ik, toch niet zonder meer de conclusie trekken, dat daarom deze Nâgasena geen historische figuur is geweest. De rol, die de beroemde interlocutor in het Milindapañha speelt, bewijst naar mijn meening ten duidelijkste het tegendeel.

De vraag evenwel, die voor het onderzoek van het Milindapañha van belang is, is niet zoozeer en niet alleen of de daarin optredende personen historisch zijn, maar ook of zij reëel zijn en of de door hen gevoerde gesprekken op werkelijk gehouden dialogen teruggaan. Immers, indien kan worden aangetoond dat de dialogen op realiteit berusten, zouden wij daarmede een hoogst belangrijk gegeven in han-

den hebben voor de oplossing van het probleem van de wording en de dateering van het werk. De vraag is verschillend beantwoord. Onder invloed van de door Weber gemaakte identificatie en mede ten gevolge van onvoldoende kennis der boeddhistische literatuur, heeft men in de figuur van Milinda een reëele herinnering aan den Graeco-Indischen vorst willen zien. Uitgaande van de gedachte dat het in de eeuwen, die volgden op de voor de geschiedenis van Indië zoo gewichtigen tocht van Alexander den Groote, niet aan ontmoetingen van Grieken met Indische monniken en dialectici kan hebben ontbroken, meent Oldenberg dat de boeddhistische literatuur in het Milindapañha de herinnering aan zulk een ontmoeting heeft bewaard [6]). Garbe, daarentegen, wil in het Milindapañha niet een algemeene, maar zeer bijzondere herinnering aan Menander herkennen [7]). Volgens hem moet een Grieksch vorst, die zich niet alleen voor het Indische denken en voor boeddhistische gedachten interesseerde, doch ook in staat was daarover met anderen te disputeeren, zulk een hooge uitzondering zijn geweest, dat de herinnering daaraan langeren tijd levend moet zijn gebleven. Schrader sluit zich bij Garbe's opvatting aan en houdt het zelfs voor waarschijnlijk, dat het tweede boek van het Milindapañha de vragen en antwoorden ongeveer zoo weergeeft als zij hebben plaatsgevonden in het gesprek tusschen den beroemden vorst en den grootsten boeddhistischen leeraar van zijn tijd [8]). Een geheel ander standpunt neemt Rhys Davids in ten aanzien van dit probleem [9]). Volgens hem bestaat het Milindapañha niet uit werkelijk gevoerde gesprekken, maar is het als een historische romance met didactische strekking te beschouwen. En in later tijd heeft deze hoogst bekwame

geleerde en uitstekende kenner van het boeddhisme en van het Milindapañha in een samenvattende beschouwing het vermoeden uitgesproken, dat de auteur zijn werk moet hebben geschreven met het Sakkapañha voor oogen. Ook Gowen, een Amerikaansch geleerde, twijfelt aan de realiteit van de interlocutores en van den dialoog zelve en acht het mogelijk, dat de devotie ten opzichte van Milinda eerder denkbeeldig dan historisch is op grond van het bestaan van het zooeven genoemde Sakkapañha, waarin de brahmaansche god Indra als leerling van Boeddha ten tooneele wordt gevoerd en ten laatste door dezen tot de heilige leer wordt bekeerd [10]).

Geheel gescheiden van deze beide opvattingen die, naar men zou kunnen meenen, de eenig mogelijke zijn, staat ten slotte een volkomen afwijkende meening van den Graecus Tarn [11]). Deze hellenist, die zich speciaal met de geschiedenis van dezen tijd heeft beziggehouden en de resultaten daarvan in zijn uitvoerig werk over de Grieken in Indië heeft neergelegd, heeft onder den invloed eener onbedwingbare neiging in het Indische cultuurleven Grieksche invloeden te bespeuren, trachten aan te toonen dat het Milindapañha, althans het eerste en naar zijn oordeel oudste gedeelte, teruggaat op een document waarin Menander met een boeddhist gesprekken voerde, en dat de auteur van dit document juist daarom Menander tot interlocutor heeft gekozen, omdat hij de grootste vorst van dien tijd was en het nu eenmaal traditie was dat groote vorsten met Indische wijzen disputeerden. Hij vergelijkt in dit verband het Milindapañha met den brief van den Pseudo-Aristeas, die via de Vragen van Ptolemaeus den Tweede teruggaat op werkelijke gesprekken van Alexander den Groote.

Het is voor de oplossing van het hier gestelde probleem wenschelijk eenige schreden terug te gaan en de vraag te stellen of Menander, aan wiens naam ons werk door den schrijver werd verbonden, op het gebied van het boeddhisme een rol heeft gespeeld die een dergelijke verbinding wettigde, met name of Menander tot het boeddhisme is bekeerd. Het is en blijft een merkwaardig verschijnsel, dat Menander in de herinnering der Indiërs slechts is blijven voortleven als een rechtvaardig en met de boeddhisten sympathiseerend vorst, terwijl — ik zeide het reeds — zijn naam in staatkundig verband niet of nauwelijks wordt genoemd. Dit is des te merkwaardiger, omdat hij, naar Apollodorus bij Strabo mededeelt, het verst van de Grieken in Indië is doorgedrongen en de meeste stammen heeft onderworpen, al mag het niet opvallender heeten dan het feit dat de naam van Alexander den Groote, wiens beteekenis voor Indië niet kan worden betwijfeld, zelfs in het geheel niet wordt vermeld. Aan de omstandigheid, dat Menander in een boek welks echtheid door niemand in twijfel wordt getrokken, toegesproken wordt met de woorden „tvaṃ si, mahârâja, sakala-Jambudîpe aggarâjâ" valt niets te ontleenen, aangezien zulks een petitio principii zou beteekenen [12]). Er blijft derhalve niets anders over dan uit andere bronnen een reconstructie te beproeven van den tijd en het milieu waarin Menander leefde. Dit onderzoek is door Alfred Foucher ter hand genomen. In een uitvoerig artikel heeft de nestor der Fransche Indianisten aangetoond, dat aan de bekeering van Menander tot het boeddhisme niet langer mag worden getwijfeld. Meende men vroeger te moeten bewijzen, aldus Foucher, dat Menander ten laatste tot het boeddhistische geloof is overgegaan, thans heeft men de taak

aan te toonen dat hij de boeddhistische leer niet heeft aangenomen [13]). En Demiéville heeft er op gewezen, dat men in dit verband een waardevol gegeven uit de Bodhisattvâvadânakalpalatâ van den beroemden dichter Kṣemendra uit het midden der twaalfde eeuw tot nu toe steeds heeft verwaarloosd [14]). Een vergelijking van het zeven en vijftigste hoofdstuk, het Stûpâvadâna, met het overeenkomstige verhaal uit de Vinaya van de school der Mûlasarvâstivâdins laat ons zien, dat de schrijver van de Bodhisattvakalpalatâ Boeddha's voorspelling van de oprichting van den stûpa van koning Milinda juist daar plaatst, waar de overeenkomstige passage uit de Vinaya de voorzegging ten aanzien van den stûpa van Kaniṣka deed verwachten. Hieruit zou men volgens Demiéville de bekeering van Menander of althans de opinie van het nageslacht dienaangaande mogen afleiden. Indien deze conclusie juist is, en ik meen dat er niet aan kan worden getwijfeld, zou daarmede een vaste grondslag van verklaring gelegd zijn. Niet alleen zou het een helderder inzicht geven in de mededeeling bij Plutarchus, dat alle steden na den dood van Menander om het bezit van zijn asch streden en dat zij ieder een gedenkteeken over het hun toegekende deel oprichtten, hoezeer ons dit ook herinnert aan het gebeurde na Boeddha's dood. Het zou ook verklaren, hoe de figuur van Menander in de herinnering is blijven voortleven en hoe de auteur er toe gekomen is juist de gestalte van Menander tot hoofdfiguur te maken van een dialoog van didactisch-apologetische strekking. Dat deze dialoog gesprekken weergeeft, die werkelijk zijn gehouden, lijkt mij in het verband der beschikbare gegevens moeilijk te aanvaarden, hoe waarschijnlijk het ook is dat Menander niet één maar vele malen met boed-

dhistische leeraren over doctrinaire onderwerpen zal hebben gedisputeerd. Doch niet die gesprekken zelve kunnen, naar mijn meening, het uitgangspunt van des schrijvers werk geweest zijn, de roep dien de beroemde vorst bij het nageslacht blijbaar geruimen tijd heeft behouden.

Het onderzoek naar de wording van het Milindapañha moge uit velerlei oogpunt aantrekkelijk en belangrijk zijn, toch is het niet het meest belangwekkende gedeelte van de eraan verbonden problematiek. Het wezen van het werk wordt er slechts ten deele door bepaald. Met name rijst de vraag, welke phase in den ontwikkelingsgang van het boeddhisme de door Nâgasena voorgedragen leer vertegenwoordigd en welke ideeën daarin als nieuw of althans opmerkelijk kunnen worden aangewezen. Daartoe zou een uitgebreid onderzoek dienen te worden ingesteld naar het steandpunt van de leer in de oudere en jongere boeken van de Piṭakas en in latere niet-canonieke werken. De arbeid is te omvangrijk dan dat er tot nu toe meer dan een begin mede kon worden gemaakt en zou, naar ik meen, onze te dien aanzien verworven inzichten niet essentieel wijzigen. Allereerst verdient de vraag onze aandacht, of het Milindapañha op het standpunt staat van het hînayânistische dan wel van het mahâyânistische boeddhisme, en waar de geleerde onderzoekers niet eensgezind zijn in de beantwoording dezer vraag, is het gewenscht er even nader bij stil te staan. Het zijn vooral de Japansche geleerden geweest, die mahâyânistische trekken in het Milindapañha meenden te kunnen ontdekken [15]). Op geheel ontoereikende gronden hebben zij niet geaarzeld den schrijver van het

Trikâya-śâstra met den interlocutor van het Milindapañha te vereenzelvigen, en zonder zich voldoende rekenschap te geven van den inhoud van ons werk hebben zij dit op één lijn gesteld met het Trikâya-śâstra, dat zich reeds door zijn titel als mahâyânistisch aandient. Alleen Tokiwa Daijo onderscheidt zich in dit opzicht gunstig van zijn landgenooten, waar hij in een artikel van de Encyclopaedia Japonica zegt: „Les commentateurs chinois font de l'interlocuteur de Ménandre l'auteur d'un Trikâya-śâstra et lui attribuent une doctrine différente de celle des représentants de l'école de Nâgârjuna; mais ce point n'a pas été étudié de près. La doctrine du Milindapañha ne comporte qu'une faible part d'éléments pouvant être appelés mahâyânistes; toutefois on y trouve des passages fort remarquables" [16]). Dat het Milindapañha niet mahâyânistisch is, blijkt al hieruit dat de Sthaviras het ten allen tijde hebben begunstigd, dat het ingelijfd is in de hînayânistische sectie van den Chineeschen canon en dat de meest vermaarde leeraren van het Kleine Voertuig, Vasubandhu in het Noorden en Buddhaghoṣa in het Zuiden, het als gezaghebbend voor hun uiteenzettingen hebben gebruikt. Niettegenstaande de tegenovergestelde meening van sommige Japansche geleerden kan dit moeilijk in twijfel worden getrokken. Het kan niet worden ontkend, dat het werk in zijn essentieele trekken een archaischen indruk maakt en de wezenlijke kenmerken van het Hînayâna vertoont. Zoowel ten aanzien van het probleem van het ego, het grondprobleem van het boeddhisme, als ten opzichte van de leer der causaliteit, de theorie van transmigratie en de wijze van verlossing, staat het Milindapañha dicht bij de leer der Nikâyas. En wat ten slotte de boeddhologie aangaat meent Demiéville, dat

men hoogstens spreken kan van een verwijdering van het systeem der Sthaviras ten gunste van dat der Sarvâstivâdins. Weliswaar zijn er zekere nieuwe gedachten en teekenen van evolutie daarbij op te merken, zooals Demiéville en laatstelijk Mrs Rhys Davids hebben aangetoond, maar met den eerstgenoemden schrijver ben ik van oordeel, dat de waarde hiervan niet moet worden overdreven, getuige het feit dat deze afwijkingen voor de Birmanen geen beletsel hebben gevormd om het Milindapañha in hun canon op te nemen.

Als een duidelijk waarneembare draad loopt door het Milindapañha de these van de niet-existentie van een blijvend persoonlijk principe onafhankelijk van de skandhas. Reeds bij het eerste samentreffen van Milinda en Nâgasena wordt dit fundamenteele probleem van het boeddhisme door den auteur aan de orde gesteld en ook verder in het verloop van 'en dialoog wordt het nog herhaaldelijk opgeworpen en door den thera met verschillende gelijkenissen beantwoord. Wanneer al dadelijk in den aanvang koning Milinda den thera naar zijn naam vraagt, antwoordt deze dat hij weliswaar Nâgasena heet, maar dat dit slecht een algemeen gebruikelijke aanduidingsvorm is, daar er geen blijvende persoonlijkheid in wordt aangetroffen (na puggalo upalabbhati). En wanneer dan de koning de twee en dertig âcâras (de organische substanties in het menschelijk lichaam) benevens de vijf skandhas (het geheel van lichamelijke en geestelijke bestanddeelen van een wezen) heeft opgenoemd en vraagt of elk van deze of alle te zamen Nâgasena vormen, en dit ontkennend is beantwoord, bewijst de thera de juistheid van zijn stelling door de vergelijking met een wagen, welks wezen niet be-

paald wordt door zijn afzonderlijke bestanddeelen en die niettemin bestaat. Verder in den loop van den dialoog, wanneer Nâgasena met den minister Anantakâya onderweg is naar het paleis en deze hem dezelfde vraag stelt, maakt hij gebruik van de vergelijking met de trompetblazers. Later komt de auteur op hetzelfde onderwerp terug en illustreert dit door de vergelijking met het paleis, en elders in het werk vindt hij gelegenheid de algemeen aanvaarde opvatting te weerleggen, als zou er in levenlooze dingen zooals water een ziel zijn.

Gelijk men weet, heeft Boeddha zelf deze cruciale kwestie tot subject gekozen van de eerste leerrede tot zijn oudste bekeerlingen, het Anattalakkhana-sutta, dat zoowel in de Vinaya als in de Aṅguttara-nikâya voorkomt. En het mag zeker niet wonderlijk heeten dat de ontkenning der persoonlijke individualiteit, hoe moeilijk ook te vereenigen met de leer van het karma, eveneens als eerste punt in het Kathâvatthu wordt aangetroffen. Ook in de beroemde verzameling dialogen van Boeddha, waarvan Rhys Davids meent dat zij eenmaal in de geschiedenis van het menschelijk denken een zelfde plaats zullen innemen als de dialogen van den grooten Griekschen denker en dialoogschrijver, vinden wij dit probleem op de eerste plaats: in de eerste van deze dialogen, het Brahmajâla-suttanta of Volmaakte Net, zoo genoemd wijl zijn mazen zoo fijn zijn dat geen dwaalleer, hoe subtiel ook, er door heen kan glijden, worden twee en zestig variaties van bestaande hypothesen ten aanzien van dit vraagstuk behandeld. Dat in al de genoemde werken juist het probleem van de ziel op den voorgrond staat, bewijst wel welk een waarde er aan werd toegekend en welk een rol het in de wijsbegeerte van het

boeddhisme heeft gespeeld. Het bewijst tevens, dat het Milindapañha zich in dit opzicht geheel op het oude standpunt van het hînayâna plaatst. Het feit, dat ten bewijze van het niet-bestaan der ziel een beeld wordt gebruikt ontleend aan de Saṃyutta-nikâya, laat dienaangaande geen twijfel over.

De nieuwe gedachten, die wij in het Milindapañha vinden, betreffen vooral de twee concepten: Boeddha en de verlossing. Om met het laatste te beginnen, in één bepaald opzicht treffen wij hier een ongewone gedachte aan, die niet in de Piṭakas te vinden is, althans nog niet gevonden is. Deze ongewone gedachte is die van de verlossing door vreemde hulp, door de genade, door het geloof, in tegenstelling tot de leer van de bevrijding door eigen kracht, door eigen werken, door het karma, welke overigens in het werk wordt aangehangen. Deze gedachte is des te merkwaardiger, omdat zij in het amidisme zulk een belangrijke rol heeft gespeeld en in China en Japan als een der meest veelbeteekenende ideeën van de Chineesche versie van het Milandapañha, het Sûtra van bhikṣu Nâgasena, is beschouwd. Inderdaad hebben sommige geleerden het eerste getuigenis van deze leer in dit Sûtra gezocht. En Demiéville heeft er op gewezen, dat de gedachte van verlossing door één enkele gedachte aan Boeddha behalve in de groote mahâyânistische sûtras, met name in de Lotus van de Goede Wet, slechts in amidistische of maitreyaansche teksten wordt aangetroffen. Zoo luidt het in een dier werken: „Indien een mensch, zij het slechts gedurende den tijd eener gedachte, den naam van Maitreya aanroept, wordt hij bevrijd van alle zonden die hem gedurende twaalf honderd kalpas geboorte en dood zouden hebben

berokkend; indien een mensch enkel den naam van Maitreya hoort en hem aanbidt met gevouwen handen, wordt hij bevrijd van alle zonden, die hem geboorte en dood gedurende vijfhonderd kalpas zouden hebben berokkend" [17]).

De gedachte van de verlossing door één enkele gedachte aan Boeddha is evenwel niet uitsluitend eigen aan het amidisme. Naar Yabuki Yoshiteru heeft aangetoond, komt zij ook in de Âgamas voor. Het merkwaardige is echter, dat in de overeenkomstige Pâli teksten deze idee niet is aan te wijzen. Alleen het Mahâparinibbâna-sutta vertoont een soortgelijken gedachtengang. Dat zulks een reden is om het Milindapañha mahâyânistisch te noemen, is stellig een te ver gaande conclusie, waar het hier geïsoleerde feiten betreft en bovendien alle aanleiding is om invloed van het groeiende bhakti-geloof aan te nemen.

Ook ten aanzien der boeddhologie valt er in het Milindapañha een zekere ontwikkeling ten opzichte van de Nikâyas te bespeuren. Was Boeddha een mensch of was hij een god? Zooals men weet, is deze vraag herhaaldelijk gesteld. Het antwoord is door Boeddha zelf gegeven. Eens, aldus lezen wij in de Anguttara-nikâya, vroeg de brahmaan Doṇa aan Boeddha, neergezeten aan de voet van een boom: „Zijt gij een deva?" en de Heer zeide: „Neen". „Zijt gij een gandharva?" „Neen". „Zijt gij een yakṣa?" „Neen". „Zijt gij een mensch?" „Neen, ik ben geen mensch". En toen de brahmaan aan hem vroeg, wat hij dan wel was, antwoordde hij: „Weet, dat ik een boeddha ben!" Boeddha ontkent hier dus totidem verbis, dat hij een mensch is [18]). Dit dogma heeft geen wijziging ondergaan: in alle tijdperken van het boeddhisme is Boeddha wel anthropomorph,

maar niet als mensch gedacht. Ook in het Milindapañha wordt de vraag behandeld en wel in dezen vorm: „Is het waar, Nâgasena, dat Boeddha was begiftigd met de twee en dertig lichamelijke teekenen van een groot man, en getooid met de acht secundaire kenmerken; dat hij een gulden kleur had en een huid als goud, en dat om hem heen een lichtrijke stralenkrans lag ter lengte van een vadem, terwijl zijn ouders ervan verstoken waren?" En het antwoord van den thera luidt: „Zooals een lotus in modder ontstaat en in water tot volmaaktheid komt, doch niet op de modder van het meer gelijkt, waaruit hij is voortgekomen, noch in kleur, noch in geur, noch in smaak, zoo bezit de Gezegende de lichamelijke teekenen en kenmerken die gij hebt genoemd, O groote koning, ofschoon zijn ouders ervan verstoken waren" [19]). Volgens het Milindapañha was Boeddha derhalve tegelijkertijd mensch en supra-mensch; zijn dharmas tegelijkertijd aardsch en boven-aardsch, laukika en lokottara, zooals later Vasubandhu leeren zal. Weliswaar komt het beeld in de Nikâyas voor, doch ten behoeve eener eenigszins andere gedachte: „zooals een lotus in het water is ontstaan en gegroeid, boven het water uitgekomen is en overeind staat zonder door het water te worden bezoedeld, zoo is de Tathâgata in de wereld gegroeid, boven de wereld uitgekomen en vertoeft hij in de wereld zonder door de wereld te worden bezoedeld" [20]). De nauwe verwantschap met de leer der Nikâyas blijkt ten slotte nog uit enkele passages, waarin de vraag van het bestaan van Boeddha wordt te berde gebracht. Een der kenmerkende eigenschappen van Boeddha is, dat hij zonder gelijke is. Maar hoe kan men dit weten, wanneer men hem nooit gezien heeft? Om deze vraag te beantwoorden

maakt Nâgasena gebruik van de bekende vergelijking met den oceaan, waarvan men weet dat hij diep, onmetelijk en onpeilbaar is ook zonder hem te zien. Het is de vergelijking die wij in de Nikâyas vinden. En wanneer Milinda vraagt, of ook anderen kunnen weten hoe onvergelijkbaar Boeddha was, luidt het antwoord van den thera: „Lang, heel lang geleden, O koning, leefde een meester in het schrijven, Tissa genaamd, en vele jaren zijn voorbijgegaan sinds hij stierf. Hoe kunnen de menschen hem kennen?" „Door hetgeen hij schreef, Heer!" „Op dezelfde wijze, O groote koning, ziet alwie den dharma ziet den Verhevene, want de dharma was gepredikt door den Verhevene!" [21]) Wat dharma in dit verband beteekent, leert ons de Chineesche versie die, naar Demiéville vermeldt, voor dit woord een equivalent van dharma-vinaya geeft. Vergelijkt men de hier in het Milindapañha gebruikte bewoordingen, dan ziet men dat zij ook hier identiek zijn met die der Nikayâs. Dat Boeddha's bestaan wordt bewezen door een verwijzing naar zijn leer, blijkt eindelijk uit het antwoord op de vraag, of hij kan worden aangewezen als zijnde hier of daar. In dat antwoord wordt gezegd, dat Boeddha is heengegaan door zulk een heengaan, waarbij niets overblijft dat leiden kan tot de vorming van een nieuw individuum, en dat bijgevolg Boeddha niet kan worden aangeduid als zijnde hier of daar. Dit wordt nader toegelicht met de gelijkenis van een brandend vuur welks uitgaande vlammen niet kunnen worden aangewezen als zijnde hier of daar. Zoo is ook Boeddha opgehouden te bestaan zonder dat men zeggen kan, dat hij hier of daar is. Maar, zoo gaat de tekst verder, Boeddha leeft voort in zijn leer; in het lichaam van de leer kan hij worden aangewezen, want de leer is gepredikt door

den Verhevene. De term dharma-kâya, die op deze plaats is gebezigd om het geheel van Boeddha's leer uit te drukken, zou ten onrechte kunnen worden opgevat in den lateren mahâyânistischen zin, indien uit het verband de beteekenis „leer" niet zoo duidelijk volgde. De door mij besproken plaatsen mogen volstaan om te bewijzen dat in het Milindapañha zekere teekenen van ontwikkeling op den bodem van het hînayâna zijn te bespeuren, afkomstig hetzij van den auteur zelf, hetzij uit den tijd waarin het werk tot stand is gekomen. Dat het boeddhisme geen geschiedenis zou hebben gehad, is immers een op geenerlei grond berustende veronderstelling.

Indien men al zou meenen, dat een beschouwing van den inhoud van het Milindapañha reden tot het speuren naar vreemden invloed zou zijn geweest, zou deze gedachte toch niet juist zijn. Niet de inhoud, maar de vorm was het die daartoe aanleiding gaf. Hetgeen in het werk aan alle onderzoekers telkenmale opmerkelijk scheen, was het merkwaardige karakter der compositie, de levendigheid van den dialoog, de frischheid van de atmosfeer welke over het geheel ligt uitgespreid. Allen, die zich met het Milindapañha hebben beziggehouden, zijn op een of andere wijze hierdoor getroffen. Winternitz is van oordeel, dat weinig canonieke dialogen zoo frisch en levendig zijn gevoerd als het Milindapañha en dat het een vergelijking met Plato zeer wel verdraagt; Von Glasenapp spreekt van de naar vorm en inhoud even oorspronkelijk uitbeelding; Garbe gewaagt van de aanschouwelijke wijze, waarop het leven en denken van een vreemde wereld ons voor oogen wordt gevoerd, en Rhys Davids meent dat iedere lezer zal moeten

erkennen dat wij hier te maken hebben met een uitgesproken eigen stijl gelijkelijk verschillend van den stijl der piṭakas en van dien der post-canonieke schrijvers [22]). Geen wonder, dat men aan vreemde, met name Grieksche beinvloeding heeft gedacht: „On serait même enclin", aldus Finot, „à reconnaître dans cette forme originale et presque insolite une influence hellénique; il y a dans la vie qui anime les personages, dans la vivacité du dialogue, dans la promptitude des ripostes, dans la sobriété des phrases, quelque chose qui rappelle plus les entretiens socratiques de l'Académie que les conférences diffuses du Jétavana" [23]). En in zijn studie over de Grieken in Indië stelt Weber de vraag, of niet de dialogen van het Milindapañha op een of andere wijze met de Platonische dialogen in verband staan en om zoo te zeggen een „absichtliches indisches Paroli" tegenover deze vormen [24]).

Het denkbeeld van de Grieksche beïnvloeding, zooals dit door Weber vragenderwijze werd gesuggereerd, is laatstelijk opnieuw opgenomen door Tarn en in zijn reeds genoemd werk nader uitgewerkt. Het is hier niet de plaats om dit probleem in al zijn uitgebreidheid te behandelen. Het zal evenwel niet ondienstig zijn eenige der argumenten, welke de geleerde Graecus ten bewijze zijner these aanvoert, kortelijk te bespreken.

Een der bewijsgronden, die Tarn tot het aannemen van Grieksche inwerking bewegen, is het woord yonaka dat door den auteur van het Milindapañha voor Griek wordt gebruikt. Ten onrechte veronderstelt hij daarbij — men zal het den niet-vakman niet te zwaar aanrekenen — dat het woord yonaka is ontleend aan een vermeend Grieks woord Iônakos dat door hellenistische schrijvers wordt

gebezigd. Want het woord yonaka gaat in werkelijkheid niet terug op een Griekschen vorm Iônakos, maar is een secundaire afleiding van Pâli yona (Sanskrit yavana) door middel van het veelvoorkomende suffix -ka, waarop reeds eerder door Schrader de aandacht was gevestigd en waarop naderhand Foucher ten overvloede nogmaals heeft gewezen. Een bewijs voor het aanvaarden van den Griekschen invloed behoeft derhalve uit het voorkomen van dit woord niet te volgen.

Een tweede argument tot staving zijner bewering vindt Tarn in het feit, dat het gevolg van koning Milinda uit vijfhonderd yonakas bestaat. Weliswaar is niet zoozeer het aantal vijfhonderd voor Tarn een punt van overweging, aangezien dit conventioneel boeddhistisch is, als wel de omstandigheid dat zij zonder nadere verklaring ten tooneele worden gevoerd, hetgeen, naar hij meent, voor een Indiër onbegrijpelijk moet zijn geweest. Tarn meent een bevestiging van zijn opvatting te vinden in het feit, dat in het verdere verloop van het werk niet meer sprake is van vijfhonderd yonakas, doch van de hooge ministers des konings en dat in een Chineesche vertaling eveneens gesproken wordt van de ministers uit de omgeving van den koning. Tarn meent, dat de auteur hier wel veel van zijn Indische hoorders vergt en dat een en ander zich slechts laat verklaren, indien men aanneemt dat het Milindapañha kort na den dood van Menander is geschreven en dat de auteur eenig Grieksch kende. Deze verkaring verliest evenwel aan bewijskracht, wanneer men weet dat de bedoelde lezing niet in de Pâli tekst voorkomt, doch uit de Sinhaleesche vertaling van Hînaṭi Kumburê door Trenckner in zijn tekstuitgave is aangevuld.

Een derde indicium van Griekschen invloed meent Tarn te bespeuren in de wijze van stedenaanleg, die naar zijn meening in het Milindapañha zou zijn bedoeld. Deze bouwwijze, waarbij de stad door twee elkaar loodrecht snijdende wegen in vier kwartieren wordt verdeeld, schijnt in den tijd der Seleuciden in gebruik te zijn geweest en wordt ons door Polybius beschreven. Zooals men weet, is de gewone opvatting dat de Indische steden „grew up haphazard", zoodat inderdaad de zooeven genoemde stedenbouw op vreemden invloed zou wijzen. Dit laatste zou men Tarn moeten toegeven, indien de bewuste plaats in het Milindapañha ons het recht gaf tot een dergelijken stedenbouw te besluiten, hetgeen moet worden betwijfeld. „Zooals een stadbewaker", aldus Nâgasena, „gezeten op een plein in het midden der stad, iemand uit Oostelijke, Zuidelijke, Westelijke of Noordelijke richting ziet aankomen, evenzoo kent men een voorwerp hetwelk men met het oog waarneemt". Nergens blijkt uit deze vergelijking, dat de politieagent vanaf zijn plaats op het plein tot aan de poorten der stad zien kan, zooals Tarn meent. Bovendien wordt nog herhaalde malen over stedenbouw gesproken, maar in geen van die gevallen vinden wij iets dat op Seleucidische stedenaanleg wijst. Wanneer men ten slotte bedenkt, dat het nog niet geheel vaststaat of het woord siṅghâṭaka een plein aanduidt, waar drie of vier wegen elkaar ontmoeten, is het duidelijk dat het uiterst gewaagd is aan dit gegeven een argument tot het aannemen van Griekschen invloed in het Milindapañha te ontleenen.

Een ander punt nog, waar Tarn invloed der Grieken aan het werk waant, is de naar zijn oordeel onverklaarbare volgorde der bevolkingsgroepen, welke het Milindapañha

laat zien. Dat in boeddhistische werken de kṣatriyas allerwegen vóór de brahmanen worden genoemd, is te algemeen bekend om hier te vermelden. Dat de yonakas vóór de kṣatriyas worden geplaatst, mag derhalve ongewoon heeten, maar wil nog niet zeggen, dat hier Grieksche invloed in het spel is. Want het gaat hier niet om een Grieksch element in de compositie, doch om een logisch gevolg van het fictieve karakter van den dialoog: waar een Grieksch vorst geacht wordt de hoofdrol te spelen, kan wel niet anders worden verwacht dan dat de Grieken in de eerste plaats worden vermeld. Verre van eenig bewijs van Grieksche inwerking te zijn, moet dit als een postulaat van de structuur van het werk worden beschouwd. Ook de overige argumenten, die Tarn aanvoert ten bewijze zijner these, ten aanzien van de namen der vier naaste ministers van Menander, de geboorteplaats van den koning en de historiciteit van Nâgasena dien hij een „invented character" noemt, zijn niet bewijskrachtig en laten zeker niet de conclusie toe, dat het eerste gedeelte van ons werk teruggaat op een Grieksch origineel [25]).

Indien de aanwezigheid van Griekschen invloed in het Milindapañha met recht mag worden ontkend, komen wij tot een laatste vraag, namelijk wat het wezen en doel van deze verzameling van boeddhistische dialogen kan zijn geweest. Overeenkomstig de verschillen in opvatting aangaande de reeds besproken problemen loopen ook op dit punt de meeningen ver uiteen. Op grond van een door hem ingestelde vergelijking met het oudere Kathâvatthu, een opsomming van een aantal punten waarin de orthodoxe school der Theravâdins ten tijde van Aśoka afweek van de overige zeventien scholen, concludeerde Rhys Davids dat

wij in het Milindapañha „a defence of buddhism as against the outsider" bezitten [26]). Tot een veel verder gaande gevolgtrekking kwam Foucher in zijn reeds genoemd artikel over de bekeering van Menander. In deze verhandeling heeft Foucher gepoogd aan te toonen, dat in het Milindapañha geen weergave in extenso wordt gegeven van de fundamenteele teksten van het boeddhisme, geen didactische en methodische uiteenzetting van den Saddharma, maar slechts een reeks van schermutselingen betreffende duistere en doornige punten van de boeddhistische leer, en hij schrijft dit toe aan het feit, dat de essentieele trekken van de leer in dien tijd als bekend werden verondersteld en dat nu de tijd was aangebroken om allerlei technische termen meer van nabij te beschouwen en tegenwerpingen te weerleggen. Volgens Foucher biedt het tweede boek van het werk een vrij methodische verzameling van alle woorden en woordgroepen, die het essentieele van de boeddhistische leer samenvatten; geen betere voorbereiding tot de studie van het Tripiṭaka is volgens hem denkbaar dan zulk een overzicht. De Fransche geleerde meent, dat dit soort lexicon van de terminologie van den Saddharma, overbodig voor de inheemsche bevolking, slechts nut kon hebben voor buitenlandsche proselyten die onvoldoende geverseerd waren in de phraseologie van de Indische dialectiek en wier geestesstructuur de leer van Boeddha moeilijk aannam. „Or", aldus besluit hij, „dans ces critiques étrangers, trop imbus de tendances laïques et trop persuadés de l'existence réelle du monde extérieur et de leur moi, l'histoire nous invite — disons mieux, nous oblige à reconnaître les colons grecs du Pañjâb" [27]). Men bedenke hierbij, dat het oordeel van Foucher gebaseerd is op het door hem als echt be-

schouwde gedeelte van den Pâli tekst en geen rekening houdt met de overige hoofdstukken van de ons overgeleverde redactie van het werk.
Men kan inderdaad niet ontkennen, dat het Milindapañha hier en daar uitlatingen bevat, welke rechtstreeks of onrechtstreeks tegen andersdenkenden zijn gericht. Dat onder die andersdenkenden echter „les colons grecs du Pañjâb" moeten worden verstaan, zooals Foucher meent, lijkt mij niet te aanvaarden. Vooropgesteld dat dit voor het oudste gedeelte van het werk juist kan zijn, van den dialoog in zijn geheel kan deze uitspraak zeker niet gelden. Er is naar mijn meening een duidelijk verschil waar te nemen tusschen de strekking van het eerste deel (boek II-III) en van het tweede deel (boek IV-VII). Vanaf het vierde boek vangt het meer apologetische gedeelte aan, te oordeelen naar zekere uitlatingen van koning Milinda. Zoo verzoekt deze aan Nâgasena een dilemma ten aanzien van Boeddha uitvoerig te behandelen tot vaststelling van zijn eigen leer en tot ontknooping van het net der heretici, en nog tal van andere uitspraken treft men aan, waaruit kan worden afgeleid dat de dialogen deels tot vaststelling van de leer, deels tot weerlegging van heretische opvattingen zijn bedoeld. Een vergelijking met het reeds genoemde Kathâvatthu leert ons, dat die heretici niet de Grieken kunnen geweest zijn. Dat niettemin een vorst van Grieksche herkomst door den auteur tot hoofdfiguur van zijn dialoog werd gekozen, is hiermede niet in strijd. De reden daarvan is, zooals ik reeds heb opgemerkt, niet gelegen in de beteekenis van Menander als vertegenwoordiger van het Grieksche element in Indië, maar in het feit dat de herinnering aan Menander associaties met de boeddhistische leer en het

boeddhistische geloof ten gevolge had. Op grond van de voorloopig beschikbare gegevens mag men, meen ik, aannemen dat het Milindapañha in wezen een poging is geweest om de hoofdzaken van de boeddhistische doctrine in dialoogvorm vast te leggen en daaraan, waar de verdieping van de leer aanvangt, een apologie tegen heretische secten te verbinden.

Talrijk zijn, zooals ik in den aanvang zeide, de problemen die aan het Milindapañha verbonden zijn. Bij den huidigen stand van ons weten of liever van ons niet-weten is het niet wel mogelijk al deze problemen volledig op te lossen. Est aliqua ars ignorandi: dit moeten wij met nederigheid beseffen. Het Milindapañha is het oudste tot nu toe bekende literaire getuigenis voor het bestaan van het Tripiṭaka of althans van een trias van Piṭakas en Nikâyas. Hoewel niet behoorend tot de canonieke werken der Pâli literatuur, al wordt het door sommige secten tot de Khuddaka-nikâya gerekend, heeft het in het boeddhistische Indië een gezag genoten zooals gewoonlijk alleen aan de canonieke boeken werd toegekend. De tot nu toe gevonden verwijzingen naar en aanhalingen uit ons werk leggen daarvan een sprekend getuigenis af. Al zijn, naar mag worden verondersteld, nog tal van verwijzingen verborgen in de vele nog onuitgegeven Pâli werken, die welke tot heden zijn verzameld laten ons omtrent de autoriteit, welke eraan werd toegekend, allerminst in onzekerheid. Immers, het Milindapañha wordt verscheidene malen, nu eens letterlijk, dan weer met min of meer belangrijke verschillen vermeld door Buddhaghoṣa, den bekenden commentator van het Tripiṭaka en beroemden auteur van de eerste wijsgeerige uiteenzetting van de boeddhistische leer, de Visuddhimagga of Weg der Reinheid,

uit de vijfde eeuw onzer jaartelling. Eenmaal zelfs beperkt deze schrijver zijn commentaar op een passage uit het Ambaṭṭha sutta tot een vermelding van de overeenkomstige plaats uit het Milindapañha met de woorden: „wat valt er op dit punt nog door een ander te worden opgemerkt?" De waarde van dit gegeven wint aan beteekenis, wanneer men bedenkt, dat het Milindapañha het eenige werk is, afgezien van de Piṭakas en de vroegere commentaren, waarnaar Buddhaghoṣa verwijst. Maar behalve door zijn doctrine en het daaruit verworven inzicht in de geschiedenis en ontwikkelingsgang van de boeddhistische leer, behalve ook door zijn compositie en zijn beteekenis als getuigenis van dien tijd, heeft het Milindapañha vooral ook waarde voor ons door zijn literairen vorm. Wel is het oordeel van Rhys Davids als zou het „the masterpiece of Indian prose" zijn [28]), niet in zijn volheid te aanvaarden, daar dit geen rekening houdt met de brahmanistische literatuur, maar het kan niet worden geloochend, dat dit „exposé van de boeddhistische leer en casuïstiek" tot het beste behoort dat de Pâli literatuur heeft voortgebracht. Hoewel het, zooals wij hebben trachten aan te toonen, fictief is en niet anders dan fictief zijn kan, vertoont het een natuurlijkheid en een eenvoud, die het een geheel eigen plaats in de boeddhistische letterkunde doen innemen en niemand kan, dunkt mij, aan de bekoring ontkomen welke uitgaat van de prachtige vergelijkingen, die in zoo grooten getale in het werk voorkomen. Het behoeft dan ook geen bevreemding te wekken, dat men het Milindapañha wel op één lijn met de dialogen van Plato heeft willen stellen. Indische literaire werken met Grieksche te vergelijken is a priori niet raadzaam op grond van de zoo verschillende geestelijke structuur bij beide volken; de geestelijke wereld van den Griek is nu een-

maal een andere dan van den Indiër, en naar vorm en inhoud weerspiegelt zich dit in hun beider letterkunde. Maar al gaat de vergelijking te ver, zooveel mag men wellicht zeggen, dat door den auteur naar vorm en gedachte een hoogte is bereikt, welke alleszins rechtvaardigt zijn werk tot de beste en schoonste scheppingen der boeddhistische literatuur te rekenen.

GEACHTE TOEHOORDERS! Het Pâli is niet rechtstreeks uit Indië, doch uit Siam, waarvandaan Fransche missionarissen de eerste handschriften naar Parijs brachten, in Europa bekend geworden. Evenals voor het Sanskrit worden wij voor de eerste kennis ervan teruggevoerd naar de zeventiende eeuw, aan het eind waarvan Simon de la Loubère's „Description du royaume du Siam" het licht zag. De wetenschappelijke beoefening echter van het Pâli dagteekent pas van het begin van de negentiende eeuw, toen Eugène Burnouf en Christian Lassen hun welbekende „Essay sur le Pâli ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange" in het licht gaven, in 1827 gevolgd door een aanvullend geschrift getiteld „Observations grammaticales sur quelques passages de l'Essay sur le Pâli de Burnouf et Lassen". Daarmede was de studie van het Pâli in Europa gegrondvest. Sindsdien hebben de tal van groote Indianisten, onder wie vooral Rhys Davids een afzonderlijke vermelding waardig is, hun leven aan de beoefening en bevordering ervan gewijd. De beteekenis van het Pâli zal inderdaad niet licht worden overschat. Want niet alleen is het Pâli van uitzonderlijk belang voor den taalvorscher, wien het menig waardevol gegeven in de hand legt; het is ook en vooral voor den literator en historicus van onschatbare waarde als de

lingua vehicularia van het hînayânistische boeddhisme en zijn literatuur. En waar deze literatuur een dieper doordringen in de arcana der Indische cultuur gedoogt dan de brahmanistische letterkunde gemeenlijk toelaat, biedt de studie van de Pâli overlevering ook den cultuurhistoricus velerlei perspectief. Daarom verheugt het mij, dat mij de gelegenheid is geboden als privaat-docent aan deze Universiteit de belangstelling voor dit onderdeel der Arische taal- en letterkunde tegemoet te treden. Ik moge mijn oprechten dank betuigen aan Zijne Excellentie den Minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen voor de mij daartoe verleende vergunning, aan de Curatoren dezer Universiteit voor de welwillendheid waarmede zij mijn desbetreffend verzoek hebben ontvangen, en aan de Hoogleeraren der Literarische Faculteit, in het bijzonder aan U, waarde Kuiper, voor de bereidwilligheid waarmede het is gesteund. Voor mij persoonlijk heeft de werkzaamheid aan deze Universiteit, welke ik op dezen heilbrengenden tithi aanvang, nog een anderen, dieperen zin. Want — om een reeds vaker gebruikt oud Indisch gezegde tot voertuig mijner gedachte te maken — de wetenschap is als een schat, die grooter wordt naarmate men er milder van wegschenkt, doch kleiner wordt naar gelang men er zuiniger mede is.

Ik heb gezegd

AANTEEKENINGEN

1) F. Otto Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, Berlin 1905, p. XX vgg.
2) Mrs. Rhys Davids, The Milinda Questions, An inquiry into its place in the history of Buddhism with a theory as to its author, London 1930, p. 7 vgg.
3) P. Demiéville, Les versions chinoises du Milindapañha, Extrait du Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, tome XXIV, 1924.
4) A. Weber, Indische Studien, 1853, 3, 121.
5) T. W. Rhys Davids, The Questions of king Milinda translated from the Pâli, Oxford 1890-1894, vol. I, p. XIX: "the identification of Milinda with Menander is as certain as that of Candagutta with Sandrokottos".
6) H. Oldenberg, Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 9te Auflage, Stuttgart und Berlin, 1922, p. 292.
7) R. Garbe, Der Milindapañha, Ein kulturhistorischer Roman aus Altindien, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, p. 110 vgg.
8) F. Otto Schrader, op. cit. p. XX vgg.
9) T. W. Rhys Davids, op. cit., vol. I, p. XVII vgg.; Encyclopedy of Ethics and Religion, 1915, vol. VIII, p. 631.
10) H. H. Gowen, A history of Indian literature, New York and London 1931, p. 317.
11) W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India, Cambridge 1938, p. 414 vgg.

12) The Milindapañha, being dialogues between king Milinda and the buddhist sage Nâgasena, edited by V. Trenckner, London and Edinburgh, 1880, p. 27.
13) A. Foucher, A propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Ménandre, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XLIII, 2e partie, Paris 1943.
14) P. Demiéville, op. cit. p. 36 vgg.
15) P. Demiéville, op. cit. p. 63 vg.
16) Tokiwa Daijō, Encyclopaedia Japonica, vol. VII, 1916, p. 1229-30.
17) P. Demiéville, op. cit., p. 23 vgg., Appendice IV: „Sur la pensée unique".
18) H. Kern, Manual of Indian Buddhism, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III. Band, 8. Heft, Strassburg 1896, p. 64 vg.
19) Ed. Trenckner, p. 75: III, 6, 3.
20) Saṃyutta-nikâya, vol. III, p. 140.
21) Ed. Trencker, p. 70 vgg.: III, 5, 2 vgg.
22) M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Band II, p. 141; H. von Glasenapp, Die Literaturen Indiens, Leipzig 1929, p. 138; R. Garbe, op. cit. p. 112; T. W. Rhys Davids, op. cit. vol. I, p. XLVIII.
23) L. Finot, Les Questions de Milinda ou Milinda-pañha, traduit du Pâli avec introduction et notes, Paris 1923, p. 14.
24) A. Weber, op. cit. p. 927.
25) W. W. Tarn, op. cit., p. 416 vgg.
26) T. W. Rhys Davids, op. cit. vol. II, p. XXVI.
27) A. Foucher, op cit. p. 17 vgg.
28) T. W. Rhys Davids, op. cit. vol. II, p. XXVII; vergelijk R. Garbe, op. cit. p. 115 vg.